

La Comunidad Estéril

El sentido trágico en la autodescripción social

Autor: Mariano G. Sasín
UBA-IIGG
marianosasin@datafull.com

I. Introducción

Estas páginas adolecen quizás de una pueril pretensión, y es la de reflejar originalmente algo que, no obstante, pertenece casi al sentido común sociológico. La descripción del presente en relación comparativa con sus formas pasadas tiene para la sociología, ya sea en tanto disciplina pretendidamente científica o ámbito amplio de reflexiones sobre la sociedad, una característica matricial que moldea gran parte de su desarrollo ulterior. No estoy diciendo, por lo tanto, aquí, nada nuevo. Que la configuración general de esta distinción comparativa se organiza en torno a la forma *comunidad/sociedad* y sus equivalentes funcionales: *sociedad tradicional/sociedad moderna*, *campo/ciudad*, etc., es también un conocimiento del ámbito de lo obvio. Sin embargo, no deja de ser llamativo que, a ciento veintiún años de la primera edición de *Gemeinschaft und Geselleschaft* de Ferdinand Tönnies, la forma de la distinción allí enunciada no sólo conserve validez sino sea además retomada para reflejar e interpretar, aunque no siempre en el mismo sentido, las condiciones sociales del presente.

Mucha agua ha corrido ya bajo el puente sociológico, y un cúmulo de conocimientos de mayor o menor relevancia puede ser atribuido a los afanes de su producción intelectual. Y aquello que podría denominar, ingenuamente, “la realidad” ha mutado también de múltiples formas; sin embargo, la fórmula comunidad-sociedad, devenida a veces, *sociedad/comunidad*, como un faro inalterable en la tormentosa liquidez de la modernidad tardía, parece campar aún por sus fueros.

Me propongo entonces en las páginas subsiguientes, realizar, a modo de ejemplo, un breve recorrido por ciertas significaciones plausibles de ser atribuidas al uso que de la distinción comunidad-sociedad, o sus formas asimilables, han hecho determinados autores considerados clásicos de la sociología (para el caso, Tönnies, Weber y Durkheim) de modo

de poder compararlas con una versión más contemporánea (y *posmoderna*) de la adopción de una perspectiva similar de hacer referencia a circunstancias percibidas en el presente, que se podría elucidar a partir de las reflexiones expuestas por pensadores como Sennett, Bauman, Maffesoli o Lash en algunas de sus obras. No se restringe mi interés, sin embargo, a desarrollar un programa de análisis comparado a fin de establecer similitudes y diferencias, convergencias o divergencias entre las perspectivas de los autores mencionados, sino intentar también, en otro enfoque, observarlas como momentos de una autodescripción social que tiende a atribuir, significativamente, un sentido determinado al presente que observa, sentido que se halla, a su vez, prefigurado en el núcleo de presupuestos bajo los que esta observación se establece.

Así las cosas, pasaré en primer término a exponer algunas reflexiones sobre las características que el abordaje comunitario presenta en la obra de los clásicos, para, en el apartado siguiente, referir la forma que éste toma en (algunos de) los contemporáneos y asentar así, las bases sobre las que podría, con algo de suerte, decirse algo sobre las implicancias que este desarrollo particular de la autodescripción acarrea para la sociología.

II. El telón de fondo de la modernidad: Los clásicos y la comunidad

a) Tönnies: La comunidad como etapa superior de la modernidad

No será posible, dado lo limitado del espacio, desarrollar en profundidad las características específicas que presenta la conceptualización relativa a la distinción *comunidad/sociedad* en cada uno de los autores clásicos mencionados, sin embargo, ciertas nociones generales que engloban las múltiples referencias que en las obras de estos autores pueden encontrarse permiten, a mi entender, construir una perspectiva general de observación de la que no pocas miradas posteriores serán tributarias.

Así, los escritos de Ferdinand Tönnies que giran alrededor de la dicotomía *gemeinschaft/gesellschaft*¹ permiten percibir que ambos lados de la distinción, como formas discursivas, como tipos ideales, representan artefactos semánticos que hacen referencia a un mismo fenómeno en que encuentran su unidad: la radicalidad de los cambios en el modo de organización de la sociedad y el veloz e inevitable ingreso en el período histórico que llamamos *modernidad*. Como dos caras de la misma moneda, las *dos*

*formas de la voluntad (wesenwille/kürwille*²) que Tönnies describe como conceptos opuestos y representativos de la forma relacional predominante entre las personas en cada caso (es decir, en la comunidad y en la sociedad, respectivamente)³, señalan lo que se pierde y lo que se gana paulatinamente en el pasaje: se pierde la esencia del hombre (*voluntad esencial*) asociada a una forma determinada de vida en común, se gana la posibilidad de elegir (*voluntad electiva*) en el marco de un espectro diversificado de múltiples opciones de construcción de sentido; se pierden las posiciones estáticas, incólumes, se gana el cambio, la velocidad, la fluidez; se pierde la tradición, pero se gana el futuro.

Emerge así el peligro de una sociedad afianzada en el arbitrio, en una racionalidad de medios y fines que no es otra cosa que el primado social de ideas concebidas como finalidades últimas en una jerarquía de fines trastocados continuamente en medios, pero que no existen sin embargo más que como meras ideas. Es “*el dominio absoluto del pensamiento sobre la voluntad*”⁴, pero de un pensamiento que aparece como “*libre y emancipado de la voluntad originaria (de la que sin embargo ha salido)*”⁵ y que toma las características con las que Marx describe el *trabajo alienado* y la mercancía devenida fetiche⁶. “*Toda voluntad arbitraria tiene algo de anti-natural y falso*”⁷ escribe Tönnies, ya que “*la voluntad arbitraria no es una voluntad que pertenezca a la esencia del hombre*”⁸. Y de este déficit fundacional de anclaje en la *realidad real*⁹ que es la voluntad *natural* (esencial) del ser humano, la sociedad eleva sus formas como imperio ficticio de la razón que intenta siempre someter y sojuzgar los conatos de resistencia de la naturaleza intrínseca del hombre. La razón no es, en Tönnies lo que distingue al Hombre de la Naturaleza sino lo que aparta a los hombres de su naturaleza esencial *qua* hombres, construyendo una *individualidad ficticia*¹⁰ que los separa a pesar de todo lo que los une¹¹. En tanto emerge como forma de la voluntad, es también capacidad creadora humana orientada al futuro, pero que, escindida de su arraigo natural en la solidez de las formas del pasado, sólo puede resultar en la conformación de temperamentos y formas de pensar que son “*una «esencia» adoptada (afectada) y llevada para exhibir, un papel desempeñado*”¹², que se desenvuelven así en una sociedad que “*es sólo una vida en común pasajera y aparente*”, mero “*agregado y artefacto mecánico*”¹³.

La sociedad es, así, el mundo de lo construido, de lo pensado y surgido como producto de la mente humana; de lo racional, que surge de lo esencial pero se eleva sobre él y lo subsume. Lo esencial constituye todo aquello que se deja de lado en la construcción de la sociedad moderna, como un lastre del tiempo que ata al pasado e impide elevar el vuelo al futuro. La paradoja tönnesiana en la que la realidad (el presente, la sociedad capitalista) se sustenta en lo irreal¹⁴ (“*la voluntad como producto ideal, como voluntad arbitraria*”¹⁵), mientras que lo ausente (el “*ser como pasado, como sido*”¹⁶ de la voluntad esencial) es la misma sustancia que debería constituir el presente para que conforme algo más que una existencia configurada por expectativas, deseos y posibilidades que grácil y fatuamente se encadenan al futuro, y se muestran como “*algo producido, formado, fingido, pero en un sentido aminorado y más general, como la creación susceptible de hacerse luego por el pensamiento a base de esta materia imaginada*”¹⁷, no hace, por lo tanto más que representar la paradoja de la modernidad que desde Weber hasta la actualidad ha sido suficientemente descrita, a saber: la dinámica autofundante de las formas sociales que niega la necesidad de afianzamiento alguno en factores externos a las condiciones de su propia reproducción.

La sociedad así entendida, supone Tönnies, carece tanto de sentido como de futuro. Sólo los lazos de sangre, de vecindad o de co-operación amistosa poseen la capacidad de convergir en relaciones de tipo comunitario, es decir, de fundar *comunidad*. Y sólo una sociedad que no atrofe estas capacidades y no se deshaga tan despreocupadamente de sus orígenes podrá resolver, con las potencialidades que le son propias y que ha visto gradualmente surgir en su seno, los acuciantes problemas que sus mismas “*fuerzas disolventes*”¹⁸ le generen. De esta manera, cuanto menos se pierda de vista “*la honda conexión que todas estas potencias societarias tienen con su base comunal* [con mayor claridad] *se descubrirá la llave para la solución de los problemas más importantes de la formación y decadencia de la civilización humana*”¹⁹.

Así, para Tönnies, la sociedad de su época es el error, es la porción incompleta de una realidad posible; no se define por lo que es, sino por lo que le falta, no por su presencia sino por su carencia; y a señalar *eso* que le falta, aquello que le niega plausibilidad y oscurece su futuro es que la *comunidad*, como sustancia e inmanencia es convocada. Contra una *comunidad* en franco retroceso no se erige *la sociedad*. Se erige la imposibilidad

latente de la supervivencia del género humano. La sociedad es sólo la forma del retroceso de la comunidad, y viceversa, la comunidad es el nombre de lo que en la sociedad está ausente. La sociedad es imposible, como vía del desarrollo humano, sin la comunidad. La voluntad humana se condena cuando niega su *ipsum*, cuando se aparta de su unidad real y se encamina hacia fines ideales, hacia productos del pensamiento, es decir, a la *Razón*. No hay lazo social posible en las condiciones materiales de la sociedad capitalista. Por sí misma, la sociedad marcha hacia su disgregación. Sólo una huida hacia adelante de la mano del pasado puede permitirle reencontrarse con lo que era inevitable que perdiera.

b) Weber: Una sociología de la comunidad

En Weber, por su parte, nos encontramos con que los términos *Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung*²⁰ parecen adquirir sentidos distintos según el texto y la fecha en que fueron utilizados; y, además, con que las referencias del autor a estos tipos de relaciones se dan tanto en análisis y descripciones de índole historiográfico como en conceptualizaciones de pretensión sociológica, sin que se especifique explícitamente a las primeras como aplicación de las segundas o a éstas como construcciones teóricas derivadas de aquellas. Como toda aclaración, Weber insiste en señalar una y otra vez, que los límites entre los tipos ideales descritos son, en la práctica y en su emergencia real, laxos, fluidos. Así, por ejemplo, en el ensayo de 1913, parece derivar el actuar en sociedad (*Gesellschaftshandel*) y el actuar por consenso o consentimiento (*Einverständnishandeln*) del actuar en comunidad (*Gemeinschaftshandeln*) o, dicho de otra manera, parece afirmar que las relaciones comunitarias (*Vergemeinschaftung*) incluyen a, o pueden subdividirse en, relaciones societarias (*Vergesellschaftung*) y de consenso o consentimiento (*Einverständnisvergemeinschaftung*)²¹. Pero, por otra parte, en el capítulo I de *Economía y Sociedad*, de 1920, las relaciones sociales y comunales aparecen diferenciadas según la orientación subjetiva de la acción esté signada por un sentimiento de pertenencia a un todo o “se inspire en una compensación de intereses por motivos racionales”²². Éste primer caso concuerda (aunque no *vis a vis*) con la acción tradicional y afectiva y el segundo con la racional, instrumental o valorativa.

Todo esto nos coloca, creo, ante dos panoramas: o las relaciones sociales y comunales se diferencian según el carácter subjetivo o la actitud implícitos en las acciones

que las conforman y corresponden, por lo tanto, a formas de construcción de sociabilidad morfogenéticamente distinguibles, o bien el proceso de diferenciación de las relaciones comunitarias y societarias se da (al igual que las voluntades *esencial* y *arbitraria* de Tönnies) a partir de una matriz unitaria que las comprende y ésta es el sentimiento subjetivo recíproco de pertenencia a un todo (diferenciado de otros similares, como en el ejemplo de la comunidad lingüística²³) que aparece, entonces, como fundante del lazo social²⁴. Esto es: o *lo comunitario* es una construcción de estructuras de relación diferenciada específicamente de *lo social* de modo tal que pueden intersectarse o superponerse pero nunca subsumirse una en la otra, o, de otra manera, se encuentran las relaciones de índole comunitaria en la génesis de las relaciones sociales en que se inscribe el desarrollo y la extensión creciente del individualismo de la acción racional con arreglo a fines, que “coloniza” con su lógica instrumental los ámbitos organizados en torno al consenso comunitario y transforma a éste de un ejercicio representativo de la voluntad en mero consentimiento pasivo a lo ya establecido, es decir, de interés recíproco en los asuntos comunes en, por ejemplo, confianza tácita en el funcionamiento de los sistemas expertos.

Esta interpretación dual y dicotómica de la utilización posible de los conceptos sociológicos mencionados puede esclarecerse (aunque quizás de modo algo falaz o sesgado) si se echa mano a la descripción weberiana de algunos procesos históricos de constitución de relaciones sociales y comunitarias²⁵. En su análisis de la religiosidad comunitaria vinculada a las religiones proféticas y *de salvador*²⁶ Weber afirma que, en su oposición a la comunidad *de linaje*, las religiones proféticas fueron creando, donde se convirtieron “*en una religiosidad soteriológica comunitaria, una comunidad social nueva*”²⁷, que transfiere “*la antigua ética económica de la vecindad a la relación con el hermano de fe*”²⁸, “pero su imperativo ético iba siempre en dirección de una fraternidad universal, por encima de las barreras de las formaciones sociales, con frecuencia incluso las del propio grupo de fe. ‘*Esta fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias*’”²⁹.

De esta manera, tanto en las esferas racionalizadas de la economía, la política o la esfera intelectual, como también en los ámbitos irracionales de la estética y lo erótico, las prácticas de la religiosidad comunitaria fueron paulatinamente fracasando frente a un

estado de cosas del mundo que torna irresolubles los problemas de adaptación de sus condiciones internas a las circunstancias externas, ya que no logra superar las tensiones que su propio desarrollo y los preceptos de su lógica constitutiva establecen con respecto a la legalidad específica de la acción racional con arreglo a fines en el mundo.

Tanto en uno u otro caso, y sea cual fuere la condición fundante, lo que parece suceder en la descripción de los procesos históricos que Weber nos presenta, es que las formas de relación que permiten ser descritas como prácticas comunitarias no logran, la mayoría de las veces, comprender el, ni adaptarse al, funcionamiento de la racionalidad instrumental que prevalece en la sociedad capitalista y que, si bien influyen en las formas sociales de la modernidad, su presencia no es equivalente a la estructuración de las relaciones sociales modernas, sino que constituyen aspectos residuales, ajenos o marginales de los tipos de relación predominantes en la sociedad.

Un caso diferenciable podría resultar el de las sectas protestantes norteamericanas³⁰, pero ya en el momento en que Weber lleva a cabo su observación se encontraban éstas en franca decadencia, como él mismo lo señala, siendo utilizadas muchas veces como medio instrumental para la obtención de prestigio y el ascenso social. Una vez más, éste caso sirve como ejemplificador de la intromisión paulatina de la *Gesellschaftshandeln* en el seno de la *Vergemeinschaftung*, subsumiendo paulatinamente a la *Einverständnishandeln* y acotando la *Einverständnisvergemeinschaftung*³¹ a ámbitos cada vez más restringidos de acción. Es, entonces, la racionalidad implícita en el actuar metódico de las sectas protestantes y el individualismo resultante de una práctica religiosa que privilegia la relación con Dios antes que con otros hombres lo que pasa a formar parte del *ethos* capitalista y, por lo tanto, parte constitutiva de la *Vergesellschaftung*, y no las prácticas comunitarias que estas sectas desarrollaban para conservar su unidad. La emergencia de ésta forma de construcción de las relaciones sociales contribuyó así, al «enfriamiento» de los vínculos de fraternidad que eran propios de la comunidad tradicional (o de sangre, o de linaje), en la que el sentimiento de pertenencia correspondía, generalmente, a un orden natural de las cosas y no, como en las comunidades de la religiosidad ascética, al desempeño individual que cada miembro tuviese en su seno y a la observación generalizada de las cualidades ajenas que condiciona, así, el mérito que define la pertenencia y, por lo tanto, el criterio de inclusión/exclusión. En la medida en que la razón de ser de la comunidad ya no es un estado natural e irreflexivo de

las relaciones interpersonales (como en Tönnies) y pasa a operacionalizarse racionalmente con miras a un fin último: “*el servicio de la gloria de Dios*”³², queda entornada la puerta al despojamiento valorativo de la finalidad de la acción y el advenimiento del tipo predominante de orientación moderna de la acción.

De lo anteriormente dicho puede desprenderse que, aún cuando Weber haya intentado construir los *conceptos sociológicos fundamentales* como tipos ideales desprovistos de un correlato histórico, está siempre presente en su obra la percepción de la relación *Vergemeinschaftung/ Vergesellschaftung* como un proceso de mutación de formas en el que algunas características de las relaciones comunitarias van desapareciendo o ven gradualmente restringidas sus posibilidades de acción y otras, las más adecuadas, coadyuvan a la emergencia de procesos relacionales en los que adquiere primacía la orientación racional de la acción, con arreglo a valores en una primera etapa y a fines en una segunda; esto es: a la construcción de relaciones de **sociedad**. Esto no significa, sin embargo, la eliminación neta de las relaciones de **comunidad**, sino la adaptación de unas y otras a un estado de cosas del mundo en el que ambas formas pueden disparmente reconocerse.

c) Durkheim: La sociedad comunitaria

Los componentes de la distinción que he estado desarrollando hasta aquí emergen claramente en la descripción tipológica de las sociedades basadas en la solidaridad mecánica y en la solidaridad orgánica que Durkheim propone en *La División del trabajo social*³³. Sólo que allí no son vistas, en un principio, en forma negativa las condiciones de la sociabilidad moderna basadas en la división del trabajo. Pero es en la forma en que se da el pasaje (o sea, en la forma que toma el presente observado) del tipo social segmentario (*solidaridad mecánica*) al tipo social funcionalmente diferenciado (*solidaridad orgánica*) que se perciben las dificultades y los problemas de la pérdida del componente virtuoso de la cohesión moral comunitaria:

“Por consiguiente, la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido, pero sin que el otro se desarrollara lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias. ‘Nuestra fe se ha quebrantado, la tradición ha perdido parte de su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo (...), ‘las funciones que se han disociado en el transcurso de la tormenta no han tenido tiempo de ajustarse las unas a las

*otras; la nueva vida que se ha desenvuelto como de golpe no ha podido organizarse por completo”.*³⁴

El peligro de desintegración, de ruptura del lazo social representado por la anomia resultante de la pérdida de las posiciones incólumes del pasado, el egoísmo exacerbado consecuente, y la primacía del ser individual por sobre el ser social, toma las características que definen la descripción tönnesiana de la sociedad moderna, así como también lo hace la solución para sus efectos perversos, en la forma de la implantación en la sociedad moderna de instituciones y prácticas que resulten una especie de equivalentes funcionales de las formas comunitarias o tradicionales, como factor coadyuvante a la cohesión social. Es la estructura jerárquica y estable de la realidad lo que la modernidad viene a desbaratar, pero no puede ésta constituir un proyecto reconstructivo de las relaciones sociales sin la argamasa comunitaria que rellene el molde vacío de las nuevas prácticas de sociabilidad.

Sin embargo, introyectadas sin más las viejas prácticas en las nuevas formas, no pueden vivir sino *“una vida artificial y aparente”*³⁵, ya que no responden a *“las condiciones presentes del estado social”*³⁶. Es la sociedad toda la que debe constituirse en un remedo moderno y funcionalmente diferenciado de la comunidad. Así, sólo una sociedad imbuida de los principios de moralidad y cohesión que primaban en las prácticas comunitarias de antaño tiene posibilidad de desarrollarse sin las características patológicas disgregantes de la anomia y el egoísmo. *“Si damos algún precio a la existencia de la sociedad –dice Durkheim– es necesario que la educación asegure entre los ciudadanos una **comunidad** suficiente de ideas y de sentimientos sin la cual toda sociedad es imposible”*³⁷. Tal sentido es el que parecen poseer los atributos metafísicos que Durkheim le asigna a una sociedad aparentemente reificada y, a la vez, deificada:

*“La sociedad está por encima nuestro, nos manda, y por el otro lado, aunque es superior a nosotros, nos penetra, por formar parte de nosotros mismos, nos atrae en la forma especial en que atraen los fines morales”*³⁸.

*“Una sociedad permanece, en cierta medida, idéntica a sí misma en toda la continuidad de su existencia. ‘Por sobre los cambios por los que atraviesa existe un fondo consustancial que siempre es el mismo’”*³⁹.

*“El hombre que la educación debe realizar en nosotros, no es el hombre tal como la naturaleza lo ha hecho, sino tal como la sociedad quiere que sea; y ella lo quiere tal como lo reclama su economía interior”*⁴⁰.

Así, la sociedad aparece transformada en una entidad sustancial que emerge como el único medio donde una individualidad moral es posible. Y a esto se debe la necesidad

de su acción coercitiva y limitante. La nueva organización funcional con base en la división del trabajo no parece proveer por sí sola los componentes de la cohesión social que se hallaban presentes en la vieja sociedad desarticulada. Es necesario, por lo tanto, reinventar la sociedad como comunidad, con sus caracteres naturalizados, coercitivos y predeterminados, evitar que la sociedad pierda definitivamente aquello que, sin embargo, nunca dejó de constituir la, refundar el lazo social en la metafísica sustancial comunitaria que subyace en su génesis; en caso contrario, no se podrá evitar el panorama actual en que los individuos “*ruedan unos sobre otros como otras tantas moléculas líquidas, sin encontrar ningún centro de fuerzas que los retenga, los fije y los organice*”⁴¹, no se podrá evitar, en definitiva, la desintegración social.

III. El presente como tragedia

He presentado hasta aquí una perspectiva general de interpretación de la presentación que en estos autores clásicos de la sociología ha tenido la descripción del pasaje (tipológico, histórico, sociológico, espiritual, psicológico, imaginado o real) de las formas tradicionales de sociabilidad a las formas que conocemos como modernas. Si bien diferenciables, estas descripciones se asientan en una serie de circunstancias que las aglutinan, y es la percepción aunada de la realidad de un cambio histórico que se da también en el presente, en tiempo real, del que presienten su profundidad y radicalidad, y del que intentan prefigurar sus alcances. Esta situación de incertidumbre por el futuro, sumada a una búsqueda persistente de factores religantes es lo que se percibe claramente en las obras de Tönnies y Durkheim, mientras que en Weber se hace ver un cierto resignado pesimismo ante un futuro que acecha ya ineludible, y que sólo parece transfigurarse en destellos de optimismo fatuo y esperanzado con el entusiasmo inicial y el ímpetu nacionalista (que abarca a muchos de los mayores exponentes de la intelectualidad alemana de su época) que genera el ideal de una fraternización emotiva de los individuos en la **comunidad del pueblo** (*volks-gemeinschaft*) que se da con la Primera Guerra Mundial⁴².

La autodescripción social que se evidencia en la forma que toma la utilización de la distinción *comunidad/sociedad* en manos de estos pensadores, se halla teñida así, de un sentido trágico en la comprensión de la realidad social, más allá de que se la considere

inviabile o, en el mejor de los casos, resignadamente inevitable. La negatividad implícita en las formas del presente radica fundamentalmente en el desamparo en que deja sumidos a los individuos en tanto que pretende libertarlos. El desesperado vacío de la anomia, el tempestuoso egoísmo exacerbado, la inexpugnable frialdad del *estuche férreo*⁴³ de la moderna sociedad capitalista, son todos síntomas de la tragedia del Hombre sometido a la artificiosa creación de su **razón**.

“El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente”, nos dice Weber. “Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. ‘En este caso los «últimos hombres» de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: «Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente»”⁴⁴.

Los dos polos de la oposición que he venido desarrollando quedan claros en esta famosa frase de Weber, quizás el pensador más autocompelido a la asepsia valorativa de los aquí analizados. Se trata del “**pujante** renacimiento de antiguas ideas e ideales” o, en su defecto, el advenimiento de la “**petrificación** mecanizada” y la “**convulsa** lucha de todos contra todos”. No es, por lo tanto, en el presente donde hallará el consuelo la civilización occidental (si es que en algún lado lo hubiera), sino en los frenos que el regreso del tiempo sepa ponerle a su desarrollo descontrolado. Es a salvar los componentes de la sociabilidad, las características del lazo, las formas del vínculo entre las personas que permitan la estabilización de una certidumbre en un mundo de consecuencias ignotas; es a reconstruir un mundo de alguna manera adaptado a la esencia del hombre y restablecer el orden de valores de un mundo perdido que la comunidad es convocada (lo que deja suponer, que es a ese orden de valores que se halla relacionada).

Para todo sino trágico enunciable, una descripción premonitoria, orientada a señalar los signos del mal de los tiempos debe hacerse visible. Debe, por lo tanto, cargarse de algún modo, en mayor o menor medida, valorativamente la exposición de la observación que se realiza. Y en la medida en que se desee modificarlo, mayor fuerza aún debe cobrar el carácter crítico de la prescripción que se enuncia. De este modo, una descripción puede trastocarse en prescripción, ya sea de alguna orientación de acción concreta o al menos de un sentido distinto que aleje el devenir de las consecuencias previstas. Como siempre, esto

se percibe claramente en los textos de Tönnies y Durkheim, y apenas se vislumbra difusamente en algún comentario marginal de Max Weber. Pero en los tres autores, la función distintiva de la descripción comunitaria parece orientarse a señalar las aporías irreductibles de la socialidad que les es contemporánea. Así, el destino que le aguarda, de no ser modificado, es la trágica carencia de las virtudes del pasado. Y es esta trágica carencia la que configura la forma del presente:

*“El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que, precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. ‘No es casualidad ni el que nuestro arte más elevado sea hoy en día un arte mínimo y nada monumental, ni el de que sólo dentro de los más reducidos círculos comunitarios, en la relación de hombre a hombre, en **pianissimo**, aliente esa fuerza que corresponde a lo que en otro tiempo como **pneuma** profético, en forma de tempestuoso fuego, atravesaba, fundiéndolas, las grandes comunidades”⁴⁵.*

Este mismo modo de conceptualizar un presente es lo que vemos resurgir en algunas perspectivas (pos)modernas de observación de la sociabilidad contemporánea que se vinculan, tácita o explícitamente, a la crítica comunitaria de la sociedad. Sólo que ahora, la polaridad temporal valorativa parece haberse invertido. Ya no se articula en relación a un pasado loable y a un futuro temible, sino que es el pasado-presente de la sociedad el que se encuentra imbuido de un pathos de negatividad insoslayable que encuentra al menos una alternativa de superación en la recreación de esos grupos de solidaridad interpersonal que permiten ser llamados **comunidades**. Se trata, entonces, de describir un presente que permita o, al menos aliente, la percepción de un nuevo pasaje salvador de imaginarios, tranquilizador de conciencias, regenerador de sustancias esenciales que se creían ya perdidas. Se trata, en fin, de dejar entreabierto al menos un resquicio de la ventana al futuro a una brisa refrescante que pueda airear los viciados compartimentos estancos de la rigidez sistémica; de permitir la exhumación del cadáver aún tibio de la voluntad humana, fenecida entre los vapores malsanos de la producción capitalista de la vida moderna. Las formas de la *sociedad* parecen estar agotadas en un presente aún innominado. Para las formas que se allegan sólo es posible, sin embargo, imaginar un nombre: *comunidad*.

IV Lo post-social comunitario: El llamado de la selva.

En la introducción a su libro *El tiempo de las tribus* de 1988, Michel Maffesoli afirma que:

*“De hecho, tras el período de «desencanto del mundo» (**Entzauberung**, según Weber), yo postulo que estamos asistiendo a un verdadero **reencantamiento del mundo** (...). Digamos, resumiendo, que, ante unas masas que se difractan en tribus, o ante tribus que se agregan en masas, dicho reencantamiento tiene como principal argamasa una emoción o una sensibilidad vividas en común”⁴⁶.*

Así, la *ética proxémica* constituye la forma principal de la *socialidad* contemporánea, la que no se encontraría ya representada por el desarrollo irrefrenable del individualismo y sus consecuencias, sino por una serie de “*configuraciones sociales que parecen sobrepasarlo; a saber, la masa indefinida, el pueblo sin identidad o el tribalismo en cuanto nebulosa de pequeñas entidades locales*”⁴⁷. La caracterización de estas formas, y la importancia atribuida a ellas es lo que le permite a Maffesoli “*afirmar que asistimos tendencialmente a la sustitución de un **social** racionalizado por una **socialidad** de predominio empático*”⁴⁸. Otra vez la forma del pasaje, ahora de lo social a la *socialidad*.

*“Las mensajerías informáticas, las redes sexuales, las distintas solidaridades y las convocatorias deportivas y musicales son sendos índices de un **ethos** en formación. ‘No es otra cosa lo que delimita este nuevo Espíritu del Tiempo que se puede llamar con el nombre de socialidad’”⁴⁹.*

Pero esta *socialidad* expresa no mucho más que la necesidad de dotar de una nueva forma semántica de la vieja **comunidad**. No hace falta quizás decirlo de otra manera que no sea con las palabras del autor:

*“Esto nos remite a la vieja noción de comunidad. Se diría que, en cada momento fundador (...), la energía se concentra en la creación de nuevas formas comunitarias”. (...) “En efecto, eso que se llama «La Crisis» no es quizás sino el final de las grandes estructuraciones económicas, políticas o ideológicas, y, en cada uno de esos ámbitos, basta con remitirse a las experiencia de todo tipo, a las descentralizaciones y a otras autonomías minúsculas, o al estallido de los saberes a la alta operatividad de las entidades de tamaño humano, para apreciar la pertinencia del **paradigma tribal** que yo propongo”⁵⁰.*

En la medida en que Maffesoli intenta construir una descripción novedosa del presente reconstruye elípticamente (o no tanto), invirtiendo su signo, la forma del pasaje revisitada constantemente en los clásicos. Sólo que a la vez que esperanza del futuro, la comunidad pretende ser ahora también descripción del presente. La ilusión está puesta en ver el deseo realizado. Más allá de la real constatación de sus aseveraciones, el *paradigma*

estético de Maffesoli⁵¹ representa la incapacidad contemporánea de desarrollar una descripción a-valorativa del presente, y la necesidad resultante de hallar un ideal representable empírica e históricamente. Como en el pasado, la **comunidad** cumple nuevamente esa función. Y el pasaje de la sociedad a la comunidad, la ahora distinción **sociedad/comunidad**, constituye la forma del vaciamiento de las posibilidades de la autodescripción social contemporánea, su aferro a la percepción de lo esotérico como alternativa de evitación de los problemas irreductibles y los callejones intransitables de las condiciones complejas del presente.

Algo de eso podemos encontrar en la enumeración del marco de las posibilidades de las “*comunidades de gusto*” que Scott Lash describe en su breve análisis de la modernidad reflexiva⁵²:

*“...un enclave de estilo de vida sí empieza a convertirse en una comunidad (...) ‘Cuando un cierto estilo de vestir, trayectorias espacio-temporales similares, neologismos similares comienzan a repetirse sistemáticamente. (...) ‘Estar en una comunidad de gusto conlleva significados, prácticas y obligaciones compartidos. ‘Conlleva la transgresión de la distinción entre consumidor y productor”*⁵³.

Así, señala Lash, “la «comunidad reflexiva» puede entenderse ilustrativamente por referencia a la noción de« campo» de Pierre Bourdieu. ‘Las comunidades modernas «reales», que también son comunidades reflexivas se encuentran en los campos delimitados”⁵⁴.

Esta *reestructuración reflexiva de la modernidad* adquiere, de este modo, en la dimensión estética de la *modernidad tardía*, una nueva fundamentación ontológica de “*este fenómeno recurrente de comunidad*”⁵⁵.

La operación inserta en este plano se encuentra indisolublemente ligada a la *noción de cura*⁵⁶. Las características negativas de la época actual (“*individualismo cognitivo-utilitario y estético-expresivo*”⁵⁷) tornan ineluctable una *operación de recuperación* de la *dimensión hermenéutica o comunitaria*. En las sociedades de la modernidad reflexiva, espacio-temporalmente distanciadas y vacías de significado, “*lo que se requiere es una noción de la implicación en las prácticas comunales a partir de las cuales se desarrolla el yo*”⁵⁸. Así es como vemos articularse nuevamente los tres aspectos de la autocomprensión trágica del presente: negatividad de lo dado, deseo-descripción del pasaje (de la sociedad a la comunidad) y prescripción ética de la forma del remedio o, al menos de su necesidad.

Sin embargo, nos dice Bauman, “*algo que la comunidad estética no hace en modo alguno es tejer entre sus participantes una red de **responsabilidades éticas**, y por tanto de **compromisos a largo plazo***”⁵⁹.

Los individuos de la *modernidad líquida*, librados a su suerte, condenados a la *Risikoleben* (vida de riesgo) tematizada por Ulrich Beck⁶⁰, resultado de una serie de procesos políticos, ideológicos y sociales que confluyen inexorablemente “...*al desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, de las garantías comunitarias frente a las desgracias individuales, o a la reconversión de tales garantías –que en tiempos se consideraron como una obligación fraternal sin discriminaciones, y por tanto un derecho universal– en una limosna que destinan a «quienes la necesitan» aquellos a «los que les da la gana» hacerlo*”⁶¹, ansían constantemente el retorno a ese “paraíso perdido” que adopta el nombre de *comunidad*⁶². Pero no son, nos dice Bauman, los laxos lazos, superficiales e inconstantes de las “*comunidades percha*”, que pueden ser usados, establecidos o abandonados por los individuos a discreción o según sus necesidades del momento, el norte de la búsqueda anhelante de sosiego y pertenencia de los desanclados miembros del presente. Es “*a buscar un tipo de comunidad que, colectivamente, podría hacer realidad aquello que, individualmente, echan de menos y les falta*”⁶³ que los motiva el helado vacío de la socialidad contemporánea.

*“La comunidad que buscan sería una comunidad **ética**, casi en todos sus aspectos lo opuesto a la variedad «estética». Sería preciso que estuviera tejida de compromisos a largo plazo, de derechos inalienables y obligaciones irrenunciables, que gracias a su durabilidad prevista (y mejor aún garantizada institucionalmente) pudieran tratarse como variables conocidas cuando se planea el futuro y se idean proyectos. Y los compromisos que hacen ética una comunidad serían del tipo del «compartir fraternalmente», reafirmando el derecho de todos sus miembros a un seguro comunitario frente a los errores y desgracias que son los riesgos inseparables de la vida individual*”⁶⁴.

La imposibilidad cuasi ontológica de los “*individuos **de jure***” del presente “(es decir, individuos «por designación»)”, de transformarse en “*individuos **de facto*** (es decir, de convertirse en dueños de sus destinos por los hechos, y no meramente por pública proclamación o por autoengaño)”⁶⁵ genera el quiebre identitario que permitiría unificar al individuo con su condición. La “*acelerada «licuefacción» de la vida moderna*”⁶⁶, con los niveles inevitables de inseguridad que le son consecuentes⁶⁷, redundando en la formulación de esos placebos comunitarios que son las comunidades *explosivas, de carnaval y perchas* o

de guardarropa, que lejos están de satisfacer las necesidades en cuyo nombre son invocadas.

En este punto, entonces, la observación descriptivo-prescriptiva del presente toma una forma trágica: la constatación de que el callejón penosamente transitado era el camino equivocado. Una y otra vez, los individuos librados a su suerte en el seno de la vida moderna regresan al punto de partida de un recorrido en círculos que les permite ver poco más que el error de su elección, pero que ha borrado casi todas las huellas que marcaban el sendero correcto. Más allá de los deseos, el futuro previsible no viene cargado de buenos augurios:

“Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las «genuinas» (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. ‘En cambio, lo que hacen es dispersar las energías de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca –desesperada pero vanamente– alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos”.

*“Lejos de ser una cura para el sufrimiento provocado por el infranqueable abismo que se abre entre el destino del individuo **de jure** y el del individuo **de facto**, son en realidad síntomas y a veces factores causales del desorden social típico de la condición de la modernidad líquida”⁶⁸*

Y por último, –*last but not least*– Richard Sennett describe, en “*La corrosión del carácter*”⁶⁹, la desafección que las nuevas condiciones de trabajo en el capitalismo cortoplacista provocan en relación con los lazos estables de pertenencia comunitaria:

“(…) el capitalismo del corto plazo amenaza con corroer (…) aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible”⁷⁰

Lejos de las advertencias sobre los riesgos de la prédica comunitaria en las sociedades modernas, con sus componentes de parroquialismo, estancamiento, aislamiento, monotonía, represión, *ética claustrofóbica*, y temor a lo desconocido que puede culminar llegando hasta el extremo de la confrontación violenta con lo que es percibido como distinto, que Sennett había desarrollado en sus escritos de los años setenta⁷¹; lo que en este texto se presenta es la descripción de un presente bajo la forma de un lamento por la pérdida de un componente estabilizador de las emociones humanas:

“El signo más tangible de este cambio podría ser el lema «nada a largo plazo»”.⁷²

“La organización a corto plazo de las instituciones modernas limita la posibilidad de que madure la confianza informal (...) ‘los lazos sociales sólidos –como la lealtad– han dejado de ser convincentes.’”⁷³

Es así, *“la dimensión temporal del nuevo capitalismo (...) lo que más afecta las vidas emocionales de las personas”⁷⁴*. En la medida en que la era de relativa estabilidad del Estado de bienestar forma parte ahora del pasado, *“el lema «nada a largo plazo» significa moverse continuamente, no comprometerse y no sacrificarse”⁷⁵*. Los nuevos ámbitos de residencia, fugaces tanto en su florecimiento como en su declinación, toman la forma aparente de una comunidad, pero en la que nadie se convierte *“en un testigo de por vida de la historia de otra persona”⁷⁶*.

De este modo, las condiciones inevitables del desarrollo de la vida se hallan imbuidas de una forma, quizás la más radical, de fracaso:

“Una de las razones por las cuales es difícil mitigar con dólares la sensación de fracaso es que el fracaso puede ser de una especie más profunda: no poder estructurar una vida personal coherente; no realizar algo precioso que llevamos dentro; no saber vivir sino meramente existir”⁷⁷.

En este sentido, la conclusión no puede hacerse esperar:

“Un sentido más amplio de comunidad, y un sentido más pleno del carácter, es lo que necesita el número creciente de personas que, en el capitalismo moderno, están condenadas al fracaso”⁷⁸.

La caracterización de la *comunidad* se halla indisolublemente ligada según Sennett a las dimensiones sociales y personales del lugar: *“Un lugar se vuelve comunidad cuando la gente utiliza el pronombre «nosotros»”⁷⁹*. Al igual que Bauman, Sennett señala como una de las consecuencias no buscadas del capitalismo moderno, el despertar irrefrenable del *deseo de comunidad*. Sin embargo, a la vez que defensivo, el vínculo que este deseo comunitario presupone en el uso del pronombre *nosotros* *“surge básicamente de una sensación [vergonzante] de dependencia mutua”⁸⁰*, y ésta *“erosiona la confianza y el compromiso mutuos, y la falta de estos vínculos sociales amenaza el funcionamiento de cualquier empresa colectiva”⁸¹*.

Este es en definitiva el diagnóstico trágico de la condición contemporánea. La ausencia de una narrativa compartida conlleva a la imposibilidad de la percepción de un destino compartido. El cambio puede acaecer por unos motivos o por otros, pero *“un*

régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad”⁸².

V. Conclusiones: La Comunidad Estéril.

Producción social de la comunidad vs Producción comunal de la sociedad

He reseñado brevemente hasta aquí, algunos ejemplos de utilización de una perspectiva comunitaria en la descripción del presente, observables en siete autores pertenecientes al ámbito de la sociología correspondientes a dos períodos históricos claramente identificables. Más allá de todas las diferencias resaltables, he intentado, con mayor o menor éxito, articular entre los siete, un factor (podríamos decir) de “comunidad” en la configuración general de la descripción del presente en el que los autores se hallan inmersos, que tiene que ver con la percepción trágica y la autodescripción negativa de las condiciones del lazo social o de la sociabilidad. He creído ver también que, con mayor o menor fuerza, el anhelo o la esperanza de superación de esa condición desgraciada en que ha confluído el despliegue de la historia occidental toma la forma de una orientación hacia esa forma de relación interpersonal que puede fácilmente inscribirse bajo el común denominador del sustantivo (también interpretable como adjetivo) *comunidad*. Sin embargo, en el transcurso de estas páginas, algo me ha estado faltando. Algo que esperaba encontrar (o que quizás, esperaba **no** encontrar). Y esto es, un análisis un poco más profundo del significado de la utilización sociológica de la idea o el concepto de *comunidad*.

Según he entendido hasta aquí, la firmeza, estabilidad y profundidad de los lazos comunitarios viene a mostrar la flaccidez, precariedad e incertidumbre de las relaciones societarias en el presente, tras el desmantelamiento del Estado de bienestar y la pérdida de la *seguridad ontológica*; así como permitían percibir, en las voces aquí reseñadas de los clásicos, la anomia, la insustancialidad o la petrificación mecanizada del mundo emergente a la luz refulgente del desarrollo capitalista emancipado. Sin embargo, más allá de las condiciones internas de la realidad comunitaria, seguramente más complejas que lo que la reconstrucción sociológica permite entrever, no queda del todo claro por qué una determinada reconstrucción de un complejo relacional históricamente situado deba

ontologizarse y pasar a definir el ideal relacional del género humano. La descomplejización del pasado, opuesta a la complejidad del presente permite (sólo así) la percepción del desfase, del cambio radical, de la pérdida. Pero estamos hablando siempre de operaciones constructivas de la descripción, de características atribuidas a través de un proceso discursivo y negadas mediante un recurso simplificador. Esto no estaría del todo mal (y seguramente sería lo pertinente) en el ámbito de la política. Pero si lo que se pretende es realizar algún tipo de aserción sociológica, la reducción irreflexiva y unilateral de la complejidad del ideal comunitario resulta un recurso estéril como forma de comprensión, análisis o descripción del presente.

Todo lo que se pretende decir sobre la sociedad está ya inscrito en la forma *comunidad*, conforma el amplio espectro de presupuestos sobre los que se erige el edificio sociológico que tímidamente se anima a caracterizar la condición contemporánea. Sin embargo, nada o poco se pretende decir sobre la comunidad. Nada que no se haya formulado de alguna manera ya en los clásicos. La comunidad, en parte como objeto histórico, pero más aún como concepto sociológico, queda invisibilizada en el contrapunto de la distinción, con lo que aún más, su propia ausencia en la presencia torna más palmaria la inevitable esterilidad de su utilización sociológica.

Cabría, entonces, preguntarse por el sentido de este pseudo encubrimiento en el seno de la observación sociológica. Podría decirse que la sociología se encuentra, con el fin de los grandes discursos orientadores de la acción, carente de marcos referenciales donde situar la crítica del presente (porque todo presente debe, por fuerza, ser criticado). La construcción del objeto o del ideal *comunidad* intentaría paliar esa necesidad. Pero como con todo objeto manufacturado para suplir en forma urgente y momentánea una carencia determinada, es necesario tomarlo como viene y no evaluarlo demasiado, porque de seguro no es el que, en otras condiciones, hubiese sido el indicado. Pero no es, sin embargo, el sentido funcional el que me interesa indagar aquí. Lo que parece dejarse entrever es que la utilización sociológica del ideal comunitario tiene quizás unas raíces más profundas, que se hunden extensamente en la propia forma en que la sociología se reproduce como autodescripción de la sociedad.

La forma de la distinción (*comunidad/sociedad*; *sociedad/comunidad*) en que se presenta la descripción sociológica de la realidad dice por sí misma más que la descripción

propiamente dicha. Más allá de los efectos destacados *in supra* de la exposición de polaridades, lo que la forma de la distinción produce es la negación de la posibilidad de percibir la historia de la evolución de las sociedades humanas como un *continuum* acontecimental de orientación contingente. Esta negación va generalmente acompañada –en forma explícita o implícita– por la ontologización de las relaciones humanas y la construcción de una esencia de carácter trascendente que, sin embargo y paradójicamente, podría llegar a perderse. En la medida en que un estado ideal de las relaciones humanas se hace emerger históricamente, no resulta necesario ya investigar las condiciones reales de su existencia y su vinculación con otros ámbitos de evolución acontecimental contingente de la realidad. Se cierra la puerta, entonces, detrás del particularismo sociológico en el que cómodamente la disciplina se ha instalado a medio camino entre la literatura, la filosofía, la investigación científica y el pensamiento social. Y ésta sea entonces quizás, el mayor indicio de la esterilidad consecuente de la utilización sociológica del concepto de *comunidad*: **la presente esterilidad de las formas sociológicas de indagar la realidad.**

Notas

¹Principalmente F. Tönnies, *Comunidad y Sociedad*, Losada, Bs. As., 1947, y también F. Tönnies, *Principios de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

² Voluntad esencial/voluntad electiva o arbitraria, respectivamente.

³ “La comunidad es el sujeto de la voluntad esencial unida, y la sociedad el de la voluntad arbitraria unida”. F. Tönnies, *Comunidad y Sociedad*, Op. cit., p. 230.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ *Ibid.*

⁶ “La enajenación del trabajador en su producto, significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”. K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, p. 106.

⁷ F. Tönnies, *Comunidad y Sociedad*, op. cit., p. 152.

⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁹ Véase *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ Véase *Ibid.*, p. 164.

¹¹ Véase *Ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 178.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ “La posibilidad contenida en la voluntad electora es ser como futuro, como irreal”. F. Tönnies, *Ibid.*, p. 169.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ Véase *Ibid.*, pp. 259-260.

¹⁹ *Ibid.*, p. 299.

²⁰ Significando “socialización” y “comunización” éstos dos conceptos son a veces traducidos como “sociedad” y “comunidad”, sin embargo, dado que son utilizados para la caracterización de tipos de relación entre las personas, considero más apropiados, aunque seguramente no más exactos, los adjetivos “societales” y “comunales” o “societarias” y “comunitarias”, y así los uso en el presente texto.

²¹ Cfr.: Max Weber: “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva (1913)”. En: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

²² Max Weber, *Economía y Sociedad*, F. C. E., México D. F., 1997, p. 33.

²³ *Ídem.*, p. 34.

²⁴ Y es quizás por esto que, aún en contextos sociales de alta racionalización de la acción, el vínculo comunitario es convocable a partir de la idea de Nación y la trama de símbolos en que se expresa (o de ideas más nefastas como la *volks-gemeinschaft* nacionalsocialista).

²⁵ Cfr. Max Weber, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religiosos del mundo”, y Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, en Weber, Max, *Ensayos sobre Sociología de la Religión. Vol. I y II*. Madrid, Taurus, 1987.

²⁶ Cfr. Max Weber, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religiosos del mundo”, *Op. cit.*

²⁷ *Ibíd.*, p. 533.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *Ibíd.*, p. 534.

³⁰ Véase Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, *Op. cit.*

³¹ Comunización de consenso o consentimiento o, en otras palabras, consenso comunitario.

³² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México D. F., 1996, p. 218.

³³ Cfr.: Emile Durkheim, *La División del trabajo Social*, España, Planeta Agostini, 1994.

³⁴ *Ibíd.*, p. 215.

³⁵ *Ibíd.*, p. 216.

³⁶ *Ibíd.*, p. 215.

³⁷ Emile Durkheim, *Sociología y Educación*, Shapire Editor, Bs. As., 1974, p. 26 (el resaltado es mío).

³⁸ Emile Durkheim, *La Educación Moral*, Schapire Editor, Bs. As., 1972, p. 112

³⁹ *Ibíd.*, pp. 120-121.

⁴⁰ Emile Durkheim, *Sociología y Educación*, *Op. cit.*, pp. 69-70.

⁴¹ Emile Durkheim, *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México D. F., 1997.

⁴² Cfr. Furio Ferraresi, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli, 2003, trad. de Daniel Alvaro Candia y Analía Lamas, mimeo, 2008.

⁴³ Es decir, aquello que se traduce generalmente, siguiendo a Parsons, como *jaula de hierro*.

⁴⁴ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Op. cit.*, pp. 263-264.

⁴⁵ Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 229-230.

⁴⁶ Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria Editorial, Barcelona, 1990, p. 66.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 34.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 37.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 135.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*, p. 150.

⁵² Lash también cifra en ciertas prácticas de regulación del mercado de las relaciones laborales de Japón y Alemania una “tradicionalización reflexiva [que] no gira en torno a la individualización, sino a comunidades reflexivas con praxis que son motivadas por y orientadas a un conjunto de bienes «sustantivos». Scott Lash, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”. En: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza Editorial, 1997 p. 158.

⁵³ *Ibid.*, p. 198-199.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 203.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁸ *Ibid.*, 202.

⁵⁹ Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Bs, As., 2003, p. 86.

⁶⁰ Cfr. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

⁶¹ Zygmunt Bauman, *Comunidad...*, op. cit., p. 73.

⁶² *Ibid.*, p. 9.

⁶³ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2002, p. 181.

⁶⁷ Podría incluirse aquí la descripción que Giddens hace del concepto de *inseguridad ontológica*.

Véase Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 91 y ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 212 (el subrayado es mío).

⁶⁹ Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁷¹ Cfr. Richard Sennett, *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 2001 (1ª ed. en inglés original: 1970), y Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 2002 (1ª ed.: 1974).

⁷² Richard Sennett, *La corrosión del carácter...*, Op. cit., p. 20.

⁷³ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁸¹ *Ibid.*, p. 148.

⁸² *Ibid.*, p. 155.

Bibliografía Citada

- Bauman, Zygmunt: *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2002.
- Bauman, Zygmunt: *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Bs. As., 2003.
- Beck, Ulrich: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Durkheim, Emile: *La Educación Moral*, Schapire Editor, Bs. As., 1972.
- Durkheim, Emile: *Sociología y Educación*, Shapire Editor, Bs. As., 1974.
- Durkheim, Emile: *La División del trabajo Social*, España, Planeta Agostini, 1994.
- Durkheim, Emile: *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México D. F., 1997.
- Ferraresi, Furio: *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli, 2003, (trad. de Daniel Alvaro Candia y Analía Lamas, mimeo, 2008).
- Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994.
- Lash, Scott: “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”. En: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Maffesoli, Michel: *El tiempo de las tribus*, Icaria Editorial, Barcelona, 1990.
- Marx, Karl: *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995.
- Sennett, Richard: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Sennett, Richard: *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 2001.
- Sennett, Richard: *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 2002.

- Tönnies, Ferdinand: *Principios de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.
- Tönnies, Ferdinand: *Comunidad y Sociedad*, Losada, Bs. As., 1947.
- Weber, Max: “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”. En Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Weber, Max: *Ensayos sobre Sociología de la Religión. Vol. I y II*. Madrid, Taurus, 1987.
- Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México D. F., 1996.
- Weber, Max: *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1997.
- Weber, Max: *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.